

LO INTERIOR Y LO EXTERIOR: DOS MODOS DE VIVIR LA RELIGIOSIDAD EN EL SIGLO DE ORO*

Carlos Lozano Ruiz
Universidad de Valladolid

La sociedad del Siglo de Oro fue una sociedad sacralizada en la que, de una u otra manera, tanto el hombre como la mujer consideraron necesario llevar a cabo una serie de prácticas, con un fondo religioso, que les permitiera sentirse más cerca de lo divino o, al menos, ganarse su protección.

Tradicionalmente se ha venido vinculando este tipo de prácticas con lo que se ha definido como religiosidad popular, siendo este un término que es necesario revisar, no solamente desde el campo de la historia, sino desde una perspectiva interdisciplinar. Como hemos podido aventurar en este trabajo, no todo el «pueblo», aunque sí una buena parte del mismo, buscó fórmulas en las que primaba lo exterior, lo vistoso o lo efectista, sino que otra parte del mismo recurrió a lo íntimo, a una comunicación prácticamente directa con Dios, a una religiosidad, en definitiva, austera. Precisamente por ello, no parece lo más adecuado hablar de una única religiosidad en el Siglo de Oro. Igualmente, ha existido una tendencia a identificar los valores de la llamada religiosidad popular con aquellos que practicaron, única y exclusivamente, los individuos con menor formación y que

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Las cofradías palentinas en el Antiguo Régimen. Sociabilidad y religiosidad popular», cofinanciado por la Junta de Castilla y León y el Fondo Social Europeo. El autor es Personal Investigador de Reciente Titulación Universitaria.

Publicado en: «*Scripta manent*». *Actas del I Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2011)*, ed. C. Mata Induráin y A. J. Sáez, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012 (Publicaciones digitales del GRISO), pp. 267-277. ISBN: 978-84-8081-262-7.

se encontraban en las capas más inferiores de aquella jerárquica sociedad, cuando lo cierto es que

tanto en los siglos medievales como en el Barroco, e incluso hasta bien entrado el siglo XVIII cuando menos, fue el denominador común que caracterizó la religiosidad de todos los grupos sociales, religiosos e incluso culturales, salvo excepciones muy concretas e individualizadas¹.

Por su carácter predominante, conviene analizar, en primer lugar, algunos de los rasgos más característicos de la religiosidad mayoritaria en el Siglo de Oro, utilizando para ello una selección de algunos testimonios literarios.

Dentro de esa religiosidad denominada *popular*, la importancia de lo externo fue una característica esencial, recurriéndose así con gran frecuencia a cortejos procesionales, ya bien fuesen romerías, procesiones de disciplina, acercamiento del Viático, letanías o incluso procesiones con motivo de las entradas de nuevos obispos o la entronización de un rey, etc. Se trató, sin duda, de la «máxima expresión del culto público en el Barroco»², teniendo especialmente estas procesiones un carácter protector, sobre todo, ante situaciones críticas³. Estos actos externos mantuvieron una determinada etiqueta y se encontraban perfectamente reglamentados, surgiendo, incluso, conflictos en caso de incumplimiento de lo establecido, pesando siempre por encima de todo el valor de la tradición. A título de ejemplo, podemos citar la reacción de los aldeanos de la villa del tío de Alonso, *El donado hablador* de Jerónimo de Alcalá, ante el deseo del Cura de variar el recorrido de la romería que se dirigía hacia la ermita de San Sebastián, que consistió en afirmar que «la costumbre del Concejo se ha de guardar, y la procesión ha de ir por donde ha ido otros

¹ Sánchez, 1994, pp. 66-67.

² Tal y como refleja López Muñoz, en las procesiones del Barroco «la exteriorización de las creencias religiosas alcanzaba su cénit [...]. Constituyen, a la vez, medios propicios para la catequización del pueblo a través de las imágenes y para despertar sentimientos de piedad en los participantes y concurrentes» (López, 1992, pp. 192-193).

³ Estas rogativas han sido estudiadas para diversos territorios, como por ejemplo Castilla la Nueva, donde Christian analizó en profundidad los pasos ante una situación adversa. Junto a rituales de conjuración, se encontraban estas rogativas que solían ir unidas a las novenas, los votos o la construcción de una ermita (Christian, 1991, p. 117).

años»⁴. El enojo por parte del Cura no dio lugar a dudas ante esta respuesta, pues les dijo que «a la mala costumbre quebrarla la piedad»⁵, abandonando dicha procesión.

El abundante número de procesiones, especialmente en Semana Santa, llamó la atención de algunos extranjeros que visitaron Castilla en aquellos momentos. Fue el caso, por ejemplo, del luso Pinheiro da Veiga, que quedó sorprendido tanto de su elevado número⁶ como de la fuerte disciplina que en ellas se practicaba⁷. Detrás de muchas de estas procesiones se encontraban las cofradías, elementos indisolubles de la religiosidad barroca y cuyos fines fueron la promoción del culto público y la asistencia en los momentos críticos del hombre, como la enfermedad o la muerte. No debe restarse importancia a este fenómeno, pues «abarcó el conjunto social del Antiguo Régimen»⁸, tanto a hombres como a mujeres⁹.

Lo cierto es que la devoción a los santos, así como a la Virgen, fue otro de los aspectos sin los cuales no se puede entender aquella religiosidad. Mantecón Movellán estudió la doble vertiente del poder de los santos en la Modernidad, pudiendo ver como, más allá de un poder instrumental, se encontraba el poder real del santo sobre una

⁴ Alcalá Yáñez, *El donado hablador, vidas y aventuras de don Alonso, mozo de muchos amos*, p. 12.

⁵ Alcalá Yáñez, *El donado hablador, vidas y aventuras de don Alonso, mozo de muchos amos*, p. 13.

⁶ Tal es así que estableció una comparativa de estos cortejos procesionales con los de su patria, indicando que «las procesiones de Semana Santa son muchas, y con mucho más orden que las nuestras, de manera que la inferior de ellas es más notable que la mejor que nunca se hiciera en Lisboa» (Pinheiro da Veiga, *Fastiginia o Fastos geniales*, p. 44).

⁷ Sobre una de las procesiones penitenciales vallisoletanas refirió que «seguían otros 400 disciplinantes por el mismo orden, y algunos de ellos con una sola roseta (a que llaman *abrojo*) que les abre los costados, y afirmo que vi a algunos llevar trozos de sangre coagulada de más de a libra, que me pareció demasiada crueldad, y me escandalizó se permita tanto exceso» (Pinheiro da Veiga, *Fastiginia o Fastos geniales*, p. 45).

⁸ Torremocha, 2003, p. 43.

⁹ Frente a cofradías integradas exclusivamente por varones, existieron otras en las que tanto hombres como mujeres podían formar parte de ellas, aunque generalmente las mujeres se encontraban en una posición siempre inferior; tampoco hay que olvidar aquellas en las que sus miembros fueron exclusivamente mujeres, destacando para este último caso la proliferación de las cofradías de Santa Águeda.

comunidad, siempre con una función catárquica¹⁰. Cada uno de los santos y, en menor medida, de las santas, tuvo asignada una función especial, una capacidad benefactora ante situaciones adversas, pero «todos responden a la satisfacción de unas necesidades vitales —y no solo sobrenaturales— a la búsqueda de una protección en un mundo en el que la miseria, la enfermedad y la muerte representan amenazas permanentes»¹¹. Así, el hombre del Siglo de Oro necesita *contentar* a los santos, especialmente a sus abogados. Cervantes, por ejemplo, en *Rinconete y Cortadillo*, nos recuerda la tradición de encender candelicas a través de la vieja Pipota:

Mirad, niñas, si tenéis acaso algún cuarto para comprar las candelicas de mi devoción, [...] respondió la Gananciosa: tome, ahí le doy dos cuartos; del uno le ruego que compre una para mí, y se la ponga al señor San Miguel, y si puede comprar dos, ponga la otra al señor San Blas, que son mis abogados: quisiera que pusiera otra a la señora Santa Lucía, que por lo de los ojos también la tengo devoción, pero no tengo trocado¹².

La *cosmovisión* del hombre del Siglo de Oro vino determinada por estas figuras, santos y santas, que, por ejemplo, se asociaban con determinados momentos del trabajo en el campo, dando como resultado numerosos refranes que Hernán Núñez recopiló en el siglo xvi. Fijémonos, por ejemplo, en los refranes que recogió sobre el proceso de elaboración del pan, el cual comenzaba en octubre, ya que «Por San Francisco se siembre el trigo, la vieja que lo decía ya sembrado lo tenía»¹³; una fecha importante llegaba con la festividad de San Vicente: «San Vicente claro, pan hartado, San Vicente oscuro, pan ninguno»¹⁴, habiendo fechas en las que se debía poner especial cuidado, ya que «San Pedro y Sahelices, quiebra el pan por las raíces»¹⁵.

¹⁰ Mantecón, 1990, p. 167.

¹¹ Marcos, 1985, p. 431.

¹² Cervantes, *Rinconete y Cortadillo*, p. 52. Finalmente la vieja consiguió sacar otro cuarto, supuestamente para poner otras dos candelicas a otros dos santos que ella eligiese y que fuesen los más aprovechados y agradecidos. En la misma novela, la vieja se dispuso a poner candelicas a Nuestra Señora de las Aguas y al Santo Crucifijo de San Agustín.

¹³ Núñez, *Refranes o proverbios en romance que coligió y glosó el Comendador Hernán Núñez*, fol. 89r.

¹⁴ Núñez, *Refranes o proverbios...*, fol. 108v.

¹⁵ Núñez, *Refranes o proverbios...*, fol. 107v.

En otras ocasiones, se asocia una determinada festividad religiosa con un fenómeno meteorológico, como «Por todos Santos, nieve en los campos»¹⁶, o incluso un santo con la duración de los días y las noches pues «Por San Matía iguala la noche con el día»¹⁷.

Esa devoción a los santos, junto con el culto a sus reliquias, fue caldo de cultivo para que durante el Barroco se desarrollasen creencias que bien podrían considerarse de milagrería y superstición. Una de las vivencias que tuvo Lázaro de Tormes cuando sirvió al *buldero* da muestras de todo ello, ya que el amo, tras poner una cruz encima de la lumbré, dio a besarla a los asistentes a misa, sucediendo lo siguiente:

El primero que llegó, que era un alcalde viejo, aunque él le dio por besar la cruz, bien delicadamente, se abrasó los rostros y se quitó presto afuera. Lo cual visto por mi amo le dijo: —¡Paso quedo, señor alcalde! ¡Milagro! Y así hicieron otros siete u ocho. Y a todos les decía: —¡Paso señores! ¡Milagro! Cuando él vio que los rostriquemados bastaban para testigos del milagro, no la quiso dar más a besar¹⁸.

Otro ejemplo, donde se puede apreciar la utilización de elementos religiosos vinculados a actividades propias de lo milagroso, nos lo ofrece don Francisco de Quevedo en *El Buscón* por medio de don Cosme, ensalmador, del cual nos indica:

Hacía creer cuanto quería, porque no ha nacido tal artífice en el mentir tanto, que aun por descuido no decía la verdad. Hablaba del Niño Jesús, entraba en las casas con «deó gracias», decía lo del «Espíritu Santo sea con todos»; traía todo ajuar de hipócrita: un rosario con unas cuentas frisonas; al descuido hacía que se le viese por debajo de la capa un trozo de disciplina salpicada con sangre de las narices; hacía creer, concomiéndose, que los piojos eran silicios, y que el hambre canina eran ayunos voluntarios¹⁹.

Algunos de estos elementos, especialmente las cuentas de rosarios, fueron utilizados por la literatura áurea con el fin de satirizar la devo-

¹⁶ Núñez, *Refranes o proverbios...*, fol. 90r.

¹⁷ Núñez, *Refranes o proverbios...*, fol. 89r.

¹⁸ *Lazarillo de Tormes*, p. 168.

¹⁹ Quevedo, *El Buscón*, p. 188.

ción de clérigos, así como de personas extremadamente devotas, y es que el *ver y ser vistos* como personas piadosas, al menos en lo externo, era fundamental²⁰. Así, por ejemplo, para las mujeres de la nobleza estos objetos y complementos «reflejan una religiosidad a la carta, que se incorpora a sus distintivos, en un alarde de lujo y distinción»²¹.

Sin embargo, como ya se ha señalado, frente a esa religiosidad mayoritaria en el Siglo de Oro se desarrolló también una religiosidad de lo íntimo. El choque de estos dos modelos, el exterior y el interior, el mayoritario y el minoritario, hizo que se estableciese una crítica que, sobre todo, vino de parte de los defensores de la religiosidad interior en los comienzos de la Modernidad. En el siglo XVI, y concretamente en su primera mitad, destacó por su importancia Erasmo de Rotterdam. No obstante, la labor que habían venido realizando años antes humanistas cristianos como Antonio de Nebrija, junto con algunas líneas de espiritualidad como la *devotio moderna* abonaron el camino.

El pensamiento erasmista, tal y como señaló Bataillon, esconde detrás una reforma interior que «es mucho menos una reforma de costumbres, que una reforma mental»²². Erasmo, prácticamente, pretendió desmontar, mediante una crítica, en ocasiones muy directa, lo que se puede considerar los pilares de la religiosidad exterior, que acabamos de repasar. Dios no necesitaba, a su juicio, de tanto formalismo externo, y sí de oración y vuelta a las fuentes evangélicas. En su *Enquiridion* no dudó en criticar la doble moral, consistente en dar culto a los santos y sus reliquias, a la vez que se desprecian las virtudes de los mismos, ya que tal y como señala:

Ninguna devoción tan acepta es a los santos ni tan propia como trabajar por parecerles en las obras virtuosas [...] ¿Tienes por muy gran cosa que te sepulsen amortajado en el hábito de San Francisco? Pues ten por cierto que si cuando eres vivo no procuraste seguir las costumbres seme-

²⁰ Sobre los rosarios destaca, por ejemplo, el de la madre de Guzmán, que heredó de su marido y que siempre llevaba consigo, o por citar otro de los numerosos ejemplos, el del ama contratada por el dómine Cabra y cuyas cuentas cayeron «sobre la olla y nos la trujo con el caldo más devoto que he comido» (Quevedo, *El Buscón*, p. 85).

²¹ Torremocha, 2010, p. 334.

²² Bataillon, 1979, p. 202.

jables a las tuyas, que no te aprovechará mucho después de esta vida llevar vestidura semejante a la suya²³.

Una crítica también a los valores y principios de la religiosidad de lo visible es la que practicaron otros personajes como Alfonso de Valdés, quien, siguiendo el camino de Erasmo, pidió un esfuerzo al cristiano que debía ir más allá de la misa y los ayunos. Quizá el mayor ataque es el dirigido contra el culto excesivo a las reliquias, satirizando, en buena medida, la multitud de reliquias existentes de un mismo santo en distintos puntos del mundo.

Vinculado con ese deseo de interiorización, pero también a su vez contextualizado en el ambiente hostil que suponía para estas cuestiones el protestantismo, se desarrolló una vía claramente interior por medio de la mística que, desde el siglo xvi, conoció un florecimiento espectacular, su particular Siglo de Oro. Sin embargo, algunos místicos, en ciertos momentos, llegaron a practicar la religiosidad del pueblo. Sin ir más lejos, Santa Teresa de Jesús no dudó, antes de entrar de lleno en el *camino de perfección*, en practicar la misma religiosidad que el pueblo, aunque de un modo más intelectual, pues, por ejemplo, ella misma señala como con su hermano «entramos a leer vidas de santos»²⁴.

En el siglo xvii, esa interiorización se siguió «predicando» desde el misticismo, surgiendo maneras particulares de llevar a cabo ese contacto íntimo con Dios. En todo caso, la oración siguió siendo el eje central aunque, por ejemplo, no faltaron visiones que consideraban el silencio, el quietismo, como vía para conseguirlo, destacando entre ellas la doctrina de Miguel de Molinos.

Pero, más allá de este tipo de prácticas religiosas, experimentadas por una minoría generalmente culta, nos interesa también ver algún ejemplo que esté situado a medio camino entre esa religiosidad interna y externa. Quizá uno de los ejemplos más interesantes para el Siglo de Oro sea la obra de Francisco de Sales, quien, a comienzos del siglo xvii, publicaba *Introducción a la vida devota*, cuya singularidad radica en contemplar algunos aspectos de la religiosidad mayoritaria como positivos, a la vez que anima a los hombres y mujeres a pro-

²³ Erasmo, *Enquiridion Militiis Christiani*, pp. 119-120.

²⁴ Cepeda y Ahumada, *Libro de la Vida*, p. 234. A lo largo de esta misma obra no dudó, por ejemplo, en reflejar su asistencia a novenas, o la devoción particular que tuvo hacia santos como San Hilarión o San Miguel Ángel.

fundizar e interiorizar su relación con lo religioso. Una crítica a esa religiosidad de lo externo es la que está haciendo cuando indica que se debe poner cuidado en no «seguir alguna devoción impertinente y supersticiosa»²⁵. Sin embargo, el pueblo, aun debiendo tener una devoción verdadera, debía también participar, algo que puede ser considerado como contradictorio en otros autores, en los actos públicos de fe, especialmente en las procesiones. Francisco de Sales recomendó, así, la entrada en cofradías, «y particularmente en aquellas cuyos ejercicios traen más fruto y edificación»²⁶.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Se han podido comprobar los aspectos más sobresalientes de dos concepciones distintas pero, a su vez, en algunos casos aislados, complementarias, de la religiosidad en el Siglo de Oro. Por una parte, una religiosidad interior, intelectual, profunda, sabia y, por otra, una religiosidad sencilla, donde primó lo exterior, con abundantes gestos y símbolos en su representación, lo teatral, etc. No obstante, tanto una como otra mantuvieron relación con la religiosidad oficial. Y es que, por ejemplo, no se debe olvidar que esta religiosidad del pueblo fue una religiosidad que, a su vez, pretendía estar regulada por esa otra denominada *oficial* o, si se prefiere, la religiosidad de la mayoría se encontró supervisada por la actividad que se llevaba a cabo por parte de los obispos de las distintas diócesis, que recurrieron especialmente a las visitas y a las constituciones sinodales para determinar estos aspectos de culto y devoción. Es así como podemos completar el panorama de la religiosidad del Siglo de Oro, con la existencia de una religiosidad popular, una religiosidad oficial y una religiosidad culta o intelectual, entre las cuales, en ocasiones, se superponían al-

²⁵ Sales, *Introducción a la vida devota*, p. 1. A lo largo de su obra, habla de los falsos devotos, o al menos de aquellos para los que la devoción era algo distinto a lo que debía ser. Así, por ejemplo, reflexiona diciendo que «el que se da al ayuno se tendrá por muy devoto solo porque ayuna, porque por otra parte tenga el corazón, lleno de rencor y malicia, y sin osar tocar su lengua a vino ni agua por templanza, no se le dará nada de meterla y cebarla en la sangre de su prójimo a fuerza de murmuración y calumnia» (Sales, *Introducción a la vida devota*, pp. 1-2).

²⁶ Sales, *Introducción a la vida devota*, pp. 94-95. Posiblemente es una referencia a una serie de congregaciones o cofradías determinadas, como las órdenes terceras y, a partir de la segunda mitad del xvii, a las llamadas Escuelas de Cristo.

gunos aspectos, mientras que, en otras, la tónica general fue de distanciamiento²⁷.

Si bien muchos de los rasgos de la religiosidad popular ya se habían venido desarrollando mucho antes, a finales de la Edad Media, no debemos olvidar, igualmente, la importancia del Concilio de Trento y, en concreto, de todo el programa contrarreformista. Este contemplaba, entre otros muchos aspectos, la defensa del ayuno en determinados días y festividades, de la transubstanciación en las dos especies, la importancia del culto a las reliquias, etc., es decir, vino a potenciar todos esos elementos considerados como espontáneos y creativos que conformaban esa religiosidad, viéndose así favorecidos, por ejemplo los auto sacramentales de Calderón de la Barca, la peregrinación a santuarios marianos como la que Alonso hizo al de Nuestra Señora de la Fuencisla, las actuaciones milagreras de don Cosme, etc.

Poco tuvo que ver el deseo de aquellos místicos que querían dejar de vivir en sí, y cuya máxima aspiración era llegar a Dios mediante la oración y el amor, con lo que buena parte de la sociedad, de forma prácticamente paralela, llevaba a cabo. Pensemos, por un momento, en cualquiera de los grandes místicos, bien sea San Juan de la Cruz, Santa Teresa u otros, y comparemos sus preocupaciones con las que tuvo Guzmán de Alfarache, quien dice que «acudí a los hospitales, anduve romerías, frecuenté devociones, royendo altares, no faltando a sermón de fama, en jubileo ni a devoción pública, todos aquellos pasos eran enderezados a cobrar buena fama...»²⁸.

Si la sociedad castellana anterior a Trento fue de por sí una sociedad sacralizada, a partir de ese momento se confirmó que no había vuelta atrás. El hombre, desde el nacimiento hasta la muerte, debía comulgar, al menos, en Pascua Florida, optar por unos abogados espirituales, participar de las romerías o, incluso, en los días finales, prepararse para comenzar el largo camino del Más Allá pasando por el Purgatorio. Podemos, pues, hablar de una oleada contrarreformista

²⁷ García y García señaló esta idea respecto a la popular y la oficial al indicar que «es cierto, por una parte, que la religiosidad popular y la oficial con frecuencia se juxtaponen la una a la otra, se anteponen, se superponen y hasta se contraponen; pero también es verdad que ambas religiosidades llegan con frecuencia a coincidir de modo global en unos casos y de modo parcial en otros» (García y García, 1989, pp. 231-232).

²⁸ Alemán, *Guzmán de Alfarache*, p. 484.

y barroca que, en buena medida, impidió que las voces díscolas a esa religiosidad pudiesen alzarse más allá de círculos intelectuales determinados, de manera que fue más la preparación cultural que la pertenencia a un determinado estamento lo que marcó en el Siglo de Oro la naturaleza y tipología de las prácticas religiosas: tanto la monarquía, como la nobleza, el clero, o el común de la población, estaban insertos en una sociedad sacralizada, donde no cabía prácticamente el cuestionamiento sobre lo que se hacía de una manera mecánica y reiterativa.

Así, por lo tanto, el Siglo de Oro se nos presenta en este campo como un siglo de triunfo para la religiosidad popular, exterior, y donde las voces contrarias a ella se vieron en la tesitura de tener que moderar las críticas al respecto, como un Siglo de triunfo de esa religiosidad que «es la menos conocida, la más duradera, que engarza con el pasado en su permanencia [...] que cambiaría cuando lo hiciesen las condiciones objetivas, aunque no sin dejar huellas perceptibles en comportamientos posteriores»²⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ YÁÑEZ Y RIBERA, J. de, *El donado hablador, vidas y aventuras de don Alonso, mozo de muchos amos* [1624], 1805 [Hay además una edición crítica moderna de Miguel Donoso Rodríguez, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2005].
- ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, ed. E. Mirallés, Barcelona, 1988.
- ANÓNIMO, *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, ed. A. Blecuá, Madrid, Castalia, 1983.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España: estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- CEPEDA Y AHUMADA, T. de, *Libro de la Vida*, ed. M. de los Hitos Hurtado, Madrid, Algaba, 2007.
- CERVANTES, M. de, *Rinconete y Cortadillo*, ed. F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas, Madrid, Alianza, 1996.
- CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- EGIDO LÓPEZ, T., «La religiosidad colectiva de los vallisoletanos», en *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1984, pp. 157-260.
- ERASMUS, D., *Enquiridion Militiis Christiani*, ed. A. Herrán Santiago y M. Santos López, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998.

²⁹ Egido López, 1984, p. 160.

- GARCÍA Y GARCÍA, A., «Religiosidad popular y derecho canónico», en *Muerte, religiosidad y cultura popular: siglos XIII-XVIII*, coord. E. Serrano Martín, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 231-245.
- LÓPEZ MUÑOZ, M. L., *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII y XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 1992.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Santander, Universidad de Cantabria, 1990.
- MARCOS MARTÍN, A., *Economía, sociedad, pobreza en Castilla. Palencia, 1500-1814*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1985, vol. 2.
- NÚÑEZ, H., *Refranes y proverbios en romance, que coligió y glosó el Comendador Hernán Núñez, profesor de Retórica y Griego en la Universidad de Salamanca*, 1621.
- PINHEIRO DA VEIGA, T., *Fastiginia o Fastos geniales*, ed. N. Alonso Cortés, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1973.
- QUEVEDO, F. de, *El Buscón*, ed. P. Jauralde Pou, Madrid, Castalia, 2005.
- SALES, F. de, *Introducción a la vida devota, que escribió en lengua francesa el bienaventurado Francisco de Sales, príncipe y obispo de Colonia de los Alobroges, o Ginebra, y tradujo en la castellana lengua don Francisco de Quevedo y Villegas, Cavallero del Orden de Santiago*, 1616.
- SÁNCHEZ LORA, J. L., «Religiosidad popular: un concepto equívoco», en *Muerte, religiosidad y cultura popular: siglos XIII-XVIII*, coord. E. Serrano Martín, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 65-79.
- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., *Solidaridad en el Más Allá. La cofradía Sacramental y de Ánimas de la Iglesia de la Magdalena de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2003.
- *La mujer imaginada. Visión literaria de la mujer castellana del Barroco*, Sevilla, Abecedario, 2010.